

А. В. Вознюк

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО "Я" КАК ЦЕЛОСТНОСТИ

Самая большая победа на свете – есть победа над самим собой.

Истинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом "я", и однако, в этом же исчезновении и забвении впервые обрести самого себя и обладать самим собой

Гегель

Быть человеком – значит выходить за пределы самого себя... сущность человеческого существования заключена в его самотрансценденции. Быть человеком – значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому человек себя посвятил, человеку, которого он любит, или Богу, Которому он служит.

В. Франкл

На основі міждисциплінарного підходу доводиться трансцендентальна природа особистості. Аналізується архітектоніка світобудови у контексті квантової фізики, феноменологічної редукції та формальної логіки. Доводиться, що людина та світ тотожні.

(1) Человеческая личность, в известном смысле, является совокупностью общественных отношений. Этот вывод оказывается безупречным, если его интерпретировать логически. Действительно, **логика оп-ределения** учит: определить предмет можно только в процессе его соотнесения с другими предметами, каждый из которых при определении подвергается подобной же логической процедуре. Поэтому в формально-логический "состав" любого предмета входят все без исключения предметы и явления нашего мира, подобно тому, как каждая элементарная частица, по сути, состоит из всех элементарных частиц (М. А. Марков). Подобным же образом свойства отдельного предмета не существуют сами по себе, но проявляются лишь в процессе соотношения, взаимодействия этого предмета со своим окружением, то есть, предмет не существует как нечто изолированное, но инкорпорируется в общий бытийный контекст Вселенной и, в сущности, является этой Вселенной, что заметно на фундаментальном квантовом уровне мира, где он представляет собой "единый нерасторжимый комплекс" (И. З. Цехмистро), соотносимый с понятием "голографического универсума" (Д. Бом), или **Целого**. Синергетика, наука о нелинейных открытых системах, учит, что даже хаос является упорядоченной сущностью (С. П. Курдюмов).

Таким образом, с позиции логики определения определяемый предмет представляет собой целостный мир (класс) предметов, в котором существует, подобно тому, как элементарная частица, по крайней мере теоретически, является целостным микромиром.

Нужно сказать, что идея **целостности** не есть чем-то оригинальным, так как она полагалась у истоков философской и религиозной мысли мудрецов древности. Возвращение к представлениям о целостности как к хорошо забытому старому совершается на новом витке развития современной цивилизации, которая предстает пред нами как архисложная система. Тем более удивительным является то, что эта изощренная система обнаруживает черты целостности, управляемой несколькими всеобщими законами, отраженными в нескольких фундаментальных, а поэтому простейших представлениях, гносеологические истоки которых мы находим в сфере **мифологического мышления** [1].

(2) Человеческое существование, в соответствии с философской традицией рассматривать мир как триединую сущность, можно представить в виде гештальтпсихологической триады: *Я, не-Я (внутреннее – внешнее, субъект – объект) и граница между ними*. Данная схема отражает феномен фундаментального несовпадения полярных членов триады, которое обнаруживается в сфере **границы**, имеющей парадоксальное содержание, ибо невозможно сказать определенно, какому из двух полярных членов триады она принадлежит [2] – первому, второму, им обоим, либо ни тому, ни другому.

Следовательно, граница наиболее полно выражает парадоксальную категорию Целого, которое можно определить как "единство состояний единства противоположностей и их борьбы".

Я человека с точки зрения философского анализа двойственно, ибо, с одной стороны, Я и не-Я ока-

зываются взаимно прозрачными (если граница принадлежит им обоим), а с другой – Я оппозиционно не-Я (если граница выступает как нечто самостоятельное).

С одной стороны, Я уже по своему определению понимается нами как нечто самостоятельное, обособленное и самодостаточное, как нечто, посредством чего человек может свободно и автономно принимать решения и проявлять свою “свободную волю”, в идеале находящуюся выше детерминизма мира. С другой стороны, Я человека является результатом его онто- и филогенетического развития, поэтому поведение Я должно обуславливаться внешней средой и вытекать из множества жизненных факторов (и их результата – множества психолого-мировоззренческих установок), генетически предшествующих этому поведению, когда человеческое существо выступает в виде “биологического робота”. А его Я в данном случае можно определить как то, что “случается” (П. Д. Успенский). Здесь Я следует понимать как *флуктуационную точку пересечения “экзистенциальных полей” в пространстве природного и социального космосов*, характеризующуюся колоссальным событийным накалом, мимолетностью и динамизмом. Мы видим, что личность человека, его Я не является нечто самодостаточным и уникальным, тождественным самому себе, она – “*перекресток функций среды*”.

Данный вывод подтверждается так называемым **парадоксом развития (возникновения, или телеологическим парадоксом)**, заключающийся в том, что если нечто новое (в нашем случае – Я) возникает из старого, то оно уже должно содержаться в нем в потенциально-возможном, виртуальном состоянии и, поэтому, не является “радикально” новым в полном смысле этого слова. У К. Маркса данный парадокс проявляется в том, что капитал возникает в обращении и одновременно не в нем. У Ч. Дарвина новый вид возникает из старого и одновременно не из него [3]. Следовательно, Я должно пониматься как *содержащее в себе целый мир, который как целостность эволюционно предшествует Я*.

Однако Я уже по своему определению как нечто *свободное и автономное* должно быть выше детерминизма мира, быть “вне мира”, быть, как пишет В. Франкл, самотрансцендентным, самотрансцендным [4]. Ибо если, в соответствии с логикой определения, Я человека определяется через внешнюю среду, то есть через мир (являясь этим миром с позиции анализа парадокса возникновения и логики определения), то самотрансценденция Я означает и отстраненность от мира в целом. То есть, быть “истинным” Я – значит быть выше мира, происходить из не-мира, отождествлять себя с тем, что миром как нечто существующим не является (то есть отождествлять себя с Ничто!?).

Попытки такого понимания личности характерны для некоторых психологов, которые полагают, что источник личности следует искать не внутри объекта, а в его отношениях с другими объектами – в окружающей среде [5]. Здесь “личность выносятся за рамки не только индивидуального субъекта, но и актуальных связей этого субъекта с другими индивидами, за пределы совместной деятельности с ними” [6]. Личность при этом можно трактовать как совокупность отношений человека к самому себе как некоему “другому” [7].

(3) Если базовым основанием кристаллизации Я является человеческое мышление, идеальная сфера мысли, то *быть Я в контексте вышеизложенного означает мыслить себя вне связи с миром, то есть мыслить нечто, являющееся “превыше мира”*.

С другой стороны, Я человека взращивается на основе мира, в его недрах, а поэтому не имеет самобытного существования. Здесь человеческое Я как бы растворено в мире и отсутствует в строгом понимании как нечто самодостаточное, аутентичное и сводимое только к самому себе.

Вышеприведенная двойственность Я делает человека *мыслящего* парадоксально-антиномичной сущностью, актуализирующейся на границе двух ипостасей Я и сочетающей в себе амбивалентные, взаимоисключающие тенденции, известные как древним, так и современным мыслителям. С одной стороны, человек жаждет стать Я (нечто обособленно-самостоятельным), а с другой – не прочь отказаться от своего Я как инструмента выбора и ответственности, стремясь возвратить “утраченный рай” абсолютного единства со средой своего существования, некоторым намеком на который нам дает состояние эмбриона в материнском организме, с которым этот эмбрион составляет симфоническое целое.

П. А. Сорокин, исследуя проблему “преступления и наказания” в примитивных социумах, писал, что для дикаря вопрос о наказании не является актуальным, ибо он реагирует только на то, что непосредственно входит в орбиту настоящего момента его жизнедеятельности. Дикарь почти не способен мыслить о будущем, существуя в экзистенциальном пространстве “рая” – “здесь и теперь” (не-Я), будучи интегрирован в свой социум и не обладая способностью к саморефлексии. То есть, дикарь лишен Я и практически не имеет возможности посмотреть на себя со стороны (что в психологии называется функцией “рефлексивного”, “отраженного” Я). По мере же развития процессов социально-экономической поляризации примитивных сообществ их патриархальный космос распадается, порождая явление, имя которому – “легион”, или “социально-классовая стратификация”, отворяющая бездну индивидуально-личностного бытия, устремленного к будущему, когда данность заменяется на возможность, обнаруживая состояние “*фундаментальной тревоги*”, которую Ф. Перлз определил как “бреешь между сейчас и тогда”. Человек постепенно взращивает свое Я и начинает действовать как нечто обособленное от мира, эгоцентричное, внутренне расколотое и насквозь конфликтное, что ложится тяжелым камнем на всю его жизнь. Однако, как

пишет Э. Фромм в книге *“Психоанализ и религия”*, человек стремится преодолеть свой внутренний разлад, он мучим желанием *“абсолютности”*, той гармонии, которая бы разрушила проклятие, отчуждающее его от природы, самого себя, других людей.

Можно сказать, что развитие Вселенной идет по пути *взращивания “активных точек” пространства и времени* – человеческих Я, которые изначально погружены в некое *“вселенское Я”* и, по существу, не имеют самодостаточно-самостоятельного значения, подобно тому как, в соответствии с индуистским каноном, Атман (индивидуальное Я) отпочковывается от Брахмана (вселенского Я).

(4) Итак, первичная реальность для человека есть его Я. Человека делает человеком способность мыслить (мыслить отвлеченно, абстрактно, логично), что позволяет ему посмотреть на себя со стороны и соотносить самого себя с миром, то есть иметь идею о своем Я. Получается, что человек характеризуется двумя краеугольными модусами – Я и мышлением.

Поэтому кардинальной формой жизнедеятельности человека будет являться анализ Я, мышление в контексте Я. Следовательно, вопрос о том, что есть Я является основным вопросом человеческой жизни, а процесс его решения (то есть, самоосознание, по Декарту) – ее основной формой.

Можно говорить о двух главных аспектах анализа Я. Задавая вопрос о Я, мы решаем его на путях *соотношения Я с миром* и выяснения вопроса о *происхождении Я*.

Рассуждая о *происхождении Я*, мы обнаруживаем парадокс развития и говорим, что Я, которое развивается из мира, является этим миром и поэтому не есть Я как нечто независимое, волеизъявляющее, способное совершать свободный выбор. Ибо если Я вытекает из мира, то любой поступок Я проистекает из этого же мира. Но тогда, если Я не является уникальным, то его просто нет, *оно случается в точке пересечения отдельных видов биосоциальной активности*, когда осознание человеком себя фрагментарно и привязано к конкретной ситуации, в которой он играет ту или иную роль – отца, сына, покупателя, директора... Размышляя таким образом о своем Я, человек рано или поздно приходит к выводу, что Я не существует, что он – “зомби”, что для того, чтобы быть Я, ему необходимо обрести независимость, свободу от мира в плане детерминации, быть превыше мира, иметь происхождение не от мира сего. Это первый вывод, который делает человек, исследующий вопрос о своем Я в контексте его происхождения.

Но остается еще вопрос *соотношения Я и мира*. Здесь, после того, как человек познает парадокс возникновения и поймет, что *Я есть мир*, он рано или поздно дорастает до вопроса о происхождении мира. Говоря о мире, человек понимает, что определить мир он может только тогда, когда сравнит, соотнесет его с нечто другим, отличным от мира, с тем, что этим миром не является. То есть, при логическом определении мира его необходимо соотносить с Ничто, или Х.

Данный вывод иллюстрируется парадоксом Б. Рассела *“Брадобрей”*, объясняющим суть парадоксов математической теории множества, а также и всех иных известных человечеству апорий и парадоксов. Парадокс звучит так: *деревенский брадобрей имеет право брить только тех жителей деревни, которые сами не бреются. Спрашивается, имеет ли он право брить самого себя? Если он будет бриться, то есть если он бреется, то он не имеет права брить самого себя и, таким образом, не будет бриться. Но если же он не будет бриться, то он будет иметь право брить самого себя. Таким образом, брадобрей одновременно и будет и не будет брить самого себя.*

Суть данного парадокса в том, что жители деревни не имеют право брить, то есть логически определять себя сами, но только брадобрей, нечто внешнее по отношению к ним, может это делать. Но брадобрей, который *“определяет”* жителей деревни, сам житель, и, по условию, не может себя определять. Здесь брадобрей поставлен в такие условия, когда он находится и в мире (деревне) и вне мира одновременно, являясь *граничной сущностью*.

Нечто подобное имеет место и в отношении человеческого Я. Мы говорили, что человек приходит к выводу, что логически определить мир можно только при условии сравнения его с Х, с нечто вне мира, с нечто совершенно свободным от мира. Поэтому, если человек осознает себя как Я, как нечто автономное и свободное (а поэтому абсолютное), то он, пребывая в мире, должен отождествить Я с не-миром, с Х, **Абсолютом**.

(5) **Абсолютное** тождественно самому себе, уникальное и неповторимое, отстраненное от мира и поэтому, как писал Гегель, *“простая исходная тождественность абсолютного неопределенна, или, вернее сказать, в этой тождественности растворяется любая определенность сути и существования, или бытия в целом...”* [8].

Эйнштейн говорил, что привести все в сферу относительности невозможно, так же как все определить и доказать, поэтому при любом доказательстве следует использовать что-то, справедливость чего определяется без доказательства. Так и все относительное связано с нечто самостоятельным, Абсолютным. *“Твердой исходной точкой есть Абсолютное, нужно только уметь найти его в нужном месте”*, – писал Эйнштейн [см. 9].

Если Абсолютное тождественно только себе, то в этом понимании оно является нечто неопределенным, ибо процесс определения предполагает процедуру соотношения, сравнения определяемого предмета с чем-то. Однако, если Абсолютное невозможно соотносить ни с чем, то получается, что оно уже определяется,

конкретизируется (“овеществляется”) посредством свойства быть неопределенным и “несравненным”. В этом случае Абсолютное противоречит своему статусу и поэтому, чтобы перестать быть определенным через неопределенность, логически “должно” включиться в процесс сравнения с иными предметами и должно при этом быть определяемым, то есть быть подобным одному из предметов мира. А для этого Абсолютное “вынуждено” постоянно “вращаться” между двумя своими статусами – неопределенностью и определенностью, пересекая некую ГРАНИЦУ, которую на Востоке называют “Тайцзи”, “Великий Предел”.

Мы видим, что Абсолютное обнаруживает три ипостаси – *неопределенную, определенную и границу* между ними, около которой Абсолютное обращается. Здесь Абсолютное можно соотнести со “словом” А. Ф. Лосева (полагающимся между субъектом и объектом познания [10]), а также с сущностью, которая, согласно Ленину, “стоит посередине между бытием и понятием” [11].

Однако, Абсолютное как нечто уникальное является не только надмировым, но и мировым явлением, поскольку предметы мира концептуально объединяются в класс предметов посредством отделения (абстрагирования) от их специфических свойств на основе некоего общего для них свойства [12].

Если говорить про все предметы нашего мира в целом, то все они объединяются в класс предметов нашего мира на основе некоторой универсальной особенности (свойства), присущей абсолютно всем предметам и посредством этого являющейся абсолютной сущностью, поскольку ее невозможно зафиксировать, определить через иные свойства из-за ее уникальности, неповторимости, “несравненности”. И в то же время эта уникальная особенность целостна, вездесуща, подобно материи или пространству.

Как писал Гегель, *целое* является условием частей, но в то же время оно само является предпосылкой частей [8, т. 2, с. 154], при этом каждый элемент *целого* принципиально необходим ему, поскольку без него целое уже не будет таковым, поэтому *целое онтологически равняется частям, а части – целому*. Данный вывод иллюстрируется квантовыми постулатами Н. Бора, положенными в основу теории атома, и показывающими, что переход атомов из одного состояния в другое представляет собой групповую операцию, поэтому атом – это целокупность элементов, полагающих друг друга.

Нужно также сказать и то, что мир в качестве универсума предстает как нечто единое, где каждый предмет или явление является неотъемлемой частью *целого*, то есть является тем, без чего мир как целое существовать не может. Поэтому каждый элемент мира является уникальным и имеет абсолютную ценность для мира в целом и для каждого отдельного его элемента. Мы видим, что **каждая вещь во Вселенной, да и сама Вселенная, предстают пред нами как нечто абсолютное и сверхценное.**

Отметим, что в плане вечности (как хронального аспекта целого, или Абсолюта) все отдельные отличные друг от друга временные отрезки по отношению к *целому* (как и по отношению к нулю) являются равными, тождественными. Отсюда проистекают принципы “*все во всем*” (абсолютная взаимная тождественность предметов и явлений Вселенной, достигающаяся на “уровне” Абсолюта, который “уравновешивает” все вещи между собой) и “*единства мира*” во всех его проявлениях, достигаемого через Всеобщую Сущность, выступающую универсальной подоплекой единства всего существующего.

Итак, Абсолютное триадично: оно в виде Я “пребывает”: 1) вне мира, 2) является миром и 3) полагается как граница Я и мира (сравните с фрейдовскими Я, Оно, Сверх-Я, а также со стадиями развития общества по П. А. Сорокину: чувственной, сверхчувственной и промежуточной идеалистической).

Возвращаясь к проблеме Я, повторим, что человек является Я как нечто произвольно-автономным только тогда, когда он думает об Абсолюте (Боге), когда он отождествляет, идентифицирует себя с Ним. Во всех остальных случаях человеческого Я просто нет, а есть только отдельные функции (“роли”) мира. Но осознавая себя Богом и одновременно действуя в мире и являясь этим миром, Я попадает в двойственное, парадоксальное положение, ибо два аспекта человека (“Я вне мира” и “Я как мир”) логически исключают друг друга. Поэтому Я человека оказывается *парадоксальным*. Это один из основных выводов вышеизложенных размышлений. *И если Я есть венец человеческого бытия, то таковым одновременно является Абсолют и парадокс. Двойственная природа Я делает его тождественным одновременно миру и Абсолюту, а последний, в свою очередь, оказывается тождественным миру.*

(6) Итак, человек способен осознавать Абсолют и быть Я только в том случае, когда он способен мыслить запредельное, парадоксальное. Мы видим, что на определенном уровне развития Вселенной в ней непостижимым образом “пробуждается” некая точка, доросшая до уровня внутренней расколотости, парадоксальности, посредством чего она начинает осознавать себя как человеческое Я.

Это осознание означает: во-первых, что человек обладает *волей*; во-вторых, одновременно с пробуждением воли, делающей человека автономно-независимым, *определенным* и обнаруживающей Я, воля которого обращается вспять, по своей природе действуя “от противного”, словно дракон, кусающий свой хвост, – данное Я начинает отрицать себя, осознавая себя как нечто нереальное, неподлинное, начинает мыслить себя в связи с неким подлинным запредельным Я. Налицо два момента: наличие *определенности и воли, которые исполнены духом самоотрицания, что мы покажем ниже.*

Что касается *определенности*, то в философии бытует такая сентенция: определить что-то, значит ограничить данное что-то, а ограничение – это отрицание (С. Н. Булгаков). Поэтому определять себя как Я – значить ограничивать себя и, в конечном итоге, отрицать себя, ибо определить предмет, значит соотнести

его с неким множеством, в орбите которой он “вращается”, а поэтому отрицать этот предмет во имя утверждения внешнего во отношении к нему множества (класса) предметов, когда определяемый предмет как бы логически “вырождается”, утрачивает уникальность и определенность, ибо оказывается, что всё, чем он характеризуется, присуще и некоторым другим предметам. Уникальным может быть только Абсолют как нечто неповторимое и запредельное. Отсюда и *сам акт определения человеком своего Я через соотнесение его с внешними предметами есть отрицание этого Я как нечто уникального.*

Поясним данный парадокс. В Алмазной сутре, краеугольном психологическом источнике Буддизма, говорится, что “украшающий земли Будды – в действительности не украшает их. Это и называется украшением”. Или: “если сознание пребывает в некоем предмете, то именно тогда он не имеет пребывания”. Или: “когда мы говорим об А как о не-А, то мы говорим об А” [13]. Данные парадоксы можно интерпретировать следующим образом: если мы говорим об А (некоем предмете), то есть, если мы определяем данный предмет, мы, фактически, говорим о других предметах, внешних по отношению к нему, и это называется “определение предмета”. Мы видим: невозможно определить предмет, исходя из него самого. Если же попытаться определить самодостаточный предмет (запредельное Я), стоящий особняком от мира (класса предметов), то мы неизменно попадаем в логический “вакуум”.

Таким образом, можно говорить о *парадоксе “определения неопределяемого”*, который заключается в том, что мы не можем определить неопределяемое, то есть Абсолютное. Но одновременно не можем не определить его. Если мы скажем, что Бог неопределяем нами, то уже определяем Его данным правилом быть неопределяемым. Как писал Гегель, “если мы нечто определяем как предел, то мы уже выходим за данный предел”. Таким образом, Бог и определяем и не определяем одновременно. Подобным же образом Он и постижим, и не постижим, и смертен, и бессмертен, и бесконечен, и конечен... Именно поэтому Богу возможно быть непознаваемым и *познаваемым, в том числе и концептуальным образом.* Данное понимание Бога близко экзистенциалистскому, где Бог понимается как *“противоречие в определении”*, то есть противоречивое сочетание несовместимых характеристик.

В связи с вышеизложенным можно говорить о *парадоксе логического познания и мышления*: логика как наука о выводном знании, все доказывающая и ничего не принимающая на веру, сама покоится на аксиомах логики, обладающих логическим иммунитетом, ибо их невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Данный парадокс имеет множество проекций, одну из которых мы находим в логике определения, о чем мы уже писали: определяя нечто одно, мы, фактически, определяем нечто другое, попадая в заколдованный круг. Если же мы попытаемся определить мир в целом, то мы должны сравнить его с тем, что миром не является, то есть с Ничто. Получается, что *мир в целом определяется через Ничто, а поэтому является этим Ничто.* То есть, определяя мир, мы низводим его к Ничто, отрицая мир. Определить же мир из него самого невозможно, что находит свое выражение в математической теореме о неполноте, доказанной К. Гёделем и предвосхищенной более, чем на сто лет Шопенгауэром. Она гласит, что в достаточно богатом формализованном языке имеются истинные утверждения, доказать которые принципиально невозможно при помощи средств, формализованных в данном языке. Таким образом, *процедура определения не может иметь самодостаточного основания, ибо несет в себе “заряд” самоотрицания, независимо от того, применяется ли она в отношении отдельного предмета, человеческого Я, целостного мира или Абсолюта.*

Что касается воли, то она, как выразитель автономно-свободного начала, есть сущность уже по своему определению запредельная, внемировая. Данный вывод можно проиллюстрировать соображениями П. В. Симонова, творца информационной теории эмоций. Он пишет, что воля, в отличие от феноменов нашего инерциального мира, где тела от толчка ускоряются, а перед препятствием замедляют свое движение, проявляет неинерциальные (запредельные) свойства: от толчка она замедляется, а перед препятствием эскалируется. Здесь воля действует “от противного”: она атрофируется вне препятствий и усиливается при их наличии. Так ведут себя в *мнимом неинерциальном мире* тела с мнимой массой, подобной “корень квадратный из минус единицы”. То есть, воля есть сущность “запредельная”, *отрицающая себя*, и как только во Вселенной пробуждается Я, обладающее свободной волей, оно использует волевой потенциал для самоотрицания, то есть для отрицания “неистинного Я” в “пользу” некоего истинного запредельного Я, могущего выступать Первопричиной, или “Программатором” мира, характеризующимся парадоксальной природой, поскольку, действуя на мир, он Сам подвергается обратному воздействию уже потому, что включается в процесс действия. Отсюда проистекает христианское понятие “кенозис”, означающее, что всякий акт Бога, направленный на мир, есть умаление Всевышнего.

Для того, чтобы проиллюстрировать действие механизма воли, приведем выводы Б. Беттельгейма, проведшего несколько лет в фашистских концлагерях и написавшего книгу “*Просветленное сердце*”. Он изучил условия лагерной среды, где происходит быстрая деградация личности: коллективная ответственность за проступки; уничтожение тех, кто как-то выделялся из толпы, что заставляло заключенных сливаться с общей массой; и, что самое главное, – лишение узников самостоятельности, когда каждый самостоятельный шаг наказывался; регламентация до мельчайших деталей лагерной жизни. Автором книги был найден метод избежания коррозии личности – создание сферы автономного поведения, в которой можно самостоятельно совершать поступки и нести за них личную ответственность. Для этого нужно было делать

то небольшое, что в лагере не запрещалось, например, чистить зубы.

Диалектическим антагонистом процесса развития воли является трансовый фон жизни, что иллюстрируется психологическими исследованиями феномена быстрого сна. Известно, что в состоянии гипнотического транса активно правое полушарие головного мозга человека [14], которое активно и в состоянии сна со сновидениями [15], где, к стати, имеет место активизация половой функции человека [16]. *Таким образом, в состоянии быстрого сна, выступающего как программирующий суггестивный фактор, у человека формируются психологические установки, которые и определяют его дальнейшее поведение. Именно поэтому сюжеты сновидений выполняют роль пророчеств.* Как видим, мы, по сути, постоянно пребываем в состоянии “своеобразной постгипнотической драмы низшего уровня” [17], то есть человек не является самосущим, самостоятельным существом, но действует как “загипнотизированный” внешней средой автомат. *Отсюда можно заключить, что образно-метафорический аспект социальной действительности, преломленный в религии и искусстве, играет роль программатора человеческого поведения, представляя “отголоском” запредельного Я, свободного от детерминизма мира.*

Получается, что сон со сновидениями, с одной стороны, предстает как суггестивный фактор будущего поведения человека, а с другой стороны, – есть следствие его прошлого поведения и выступает средством гармонизации психических процессов [16]. То есть, *причина (дневное существование) и следствие (сон со сновидениями) являются одним и тем же, обнаруживая феномен целостной причинности: “Все, что несут нам сон и бденье – лишь сновиденье в сновиденьи”* (Э. По).

(7) Итак, быть Я значит отрешиться от себя и мыслить о Боге, “пребывать в Боге”. Данный вывод подтверждается сущностью Христа, о которой в Евангелии от Иоанна сказано: “Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд мой праведен, ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего меня Отца” (5, 30). “Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно...” (5, 31). В Индуизме мы встречаемся с нечто подобным. В Бхагават-Гите можно прочесть, что высшим уделом живущих является удел самозабвенного служения Божеству, а цель жизни человека – стать орудием божественной воли. В Даосизме мы встречаемся с божественным принципом недеяния, отрицающим манипуляторно-индивидуальную природу человека во имя спонтанно-интуитивного поведения “истинно мудрого человека”: “безмолвный, пребывает в недеянии, но всему причастен; невозмутимый, не управляет, а все содержит в порядке. То, что называю “недеянием”, означает не опережать хода вещей; то, что называю “всему причастен”, это следовать ходу вещей; то, что называю “все содержит в порядке”, соблюдать взаимное соответствие вещей” [18]. Сравните с библейским принципом: “пусть твоя правая рука не ведает, что делает левая”. В Буддизме целью человеческого существования является пробуждение “высшей” природы. В ее рамках человек преодолевает противостояние Я и не-Я, принимая принцип “анатта” (отсутствие Я, квиетизм), отрицая желания и волю, обнаруживая “дзен” как выразитель интуитивно-просветленного поведения, отвечающий состоянию самореализации А. Маслоу, а также трансперсональному бытию, обнаруженному исследованиями Ст. Грофа.

В общем, для человека, стремящегося стать Я, актуальным является процесс самоотстранения (*самоотречения, спасения, освобождения, пробуждения, просветления, нирваны...*) от мнимого, иллюзорного Я в пользу некой “запредельной Сущности”. На практике упомянутый процесс имеет следующий вид. Мы формулируем тотальный отказ от своего Я, “ощущая” (“фиксируя”) наличие Высшего Я, которое “присутствует” в нас. На Востоке данная практика реализуется в призыве: “опустошись и Я тебя наполню”. На Западе в рамках Христианства с актом самоотстранения мы встречаемся, когда слышим молитвы, призывающие Святой Дух “прийти и вселиться в нас”. Наш метод самотрансценденции отличается от мистических практик тем, что в нем наличествует не простой “призыв Божества”, но принцип расширения сознания до уровня *парадоксального видения мира*, ибо “ощущать”, “фиксировать”, мыслить запредельное – означает отражать его, используя формы, запредельные миру. Единственной же таковой формой является в плане образного мышления – *Ничто, Пустота, Великий Предел*, а в плане логического мышления – *парадокс*. Единственной же формой человеческой активности, способствующей “постижению” Ничто является трансцендентальная (то есть, запредельная, “пустотная”) медитация (в христианской аскетической антропологии – “чистая молитва”, где отсутствует как мысль, так и образ), позволяющая достичь “недуальности”, “разорвать узы концептуального мышления” [19], то есть отрешиться от принципа Я, став “истинно мудрым человеком”. Как говорят на Востоке, Бодхисаттва должен пребывать в совершенном знании, оставаясь в пустоте, его совершенное знание пусто, а мудрость зрит через “пустотность”.

Мотивационный же фактор, заставляющий медитировать, вытекает из сформированного парадоксального мышления, являющегося результатом развития концептуального мышления, которое неизменно приходит к парадоксу как логическому завершению своей эволюции.

Необходимо отметить, что став Я через причащение к Абсолюту (через обожение: “Бог содеялся человеком, дабы человек стал богом”, – читаем мы у Отцов христианской церкви), человек постигает и две другие ипостаси Абсолютного (см. выше наш анализ Абсолютного), то есть проникается полнотой реальности, *соединяя единое (континуальное) и множественное (дискретное) в Целое*, о чем в книге “Философия имени” писал А. Ф. Лосев.

В книге *Исход* (3, 14–15) говорится о послании Господом Моисея к народу израильскому для объявления им воли Божией и об их исходе из Египта. Бог открылся евреям под именем, которое переводится как “Я есть Сущий”, буквально: “Я есть и буду Тем, Кто Я есть и буду”, то есть “Я Тот, Который Сам в Себе существую (сравните с гегелевским аспектом развития Абсолютного Духа – “в-себе-бытие”) – то есть, имеющий Независимое, Безначальное, Бесконечное, Беспредельное бытие. Здесь дается указание на то, что единственная самодовлеющая причина бытия Этой Личности заключается в Ней Самой. Здесь Бог, выступает тождественным Самому Себе. является в Своих действиях всегда Себе равным и неизменным [см. Матюшенко, 2000].

Таким образом, Бог(-Отец) здесь выступает как сущность, абсолютно свободная от мира и человека. как *запредельная* сущность, единственная в своем роде. И если имена “существуют для обозначения и различения предметов при их множестве и разнообразии” (Иустин Философ), то Бог, будучи единственным, не нуждается в имени.

Для того, чтобы воля человека достигла критического уровня развития и позволила его Я совершить акт самоотречения, она должна встретиться с принципиально непреодолимым препятствием, которое она стремится преодолеть во что бы то ни стало. Каково это препятствие? Оно должно проистекать из самой грандиозной задачи Вселенной, подвластной только Богу как абсолютной сущности. Что это за задача? Это задача по сотворению, разрушению или спасению мира. Сотворять или разрушать целый мир как-будто бы нет необходимости, а вот задача по спасению мира является весьма актуальной. Не зря буддист дает обет “спасти все существа во Вселенной, сколько бы их ни было”. Отсюда проистекает *новое понимание феномена “искупительной жертвы” Христа*. Воля Христа достигла уровня задачи по спасению Вселенной когда Его волевой потенциал достиг “критической меры”, что привело к акту самоотречения, посредством чего Сын человеческий поднялся до статуса запредельного Я – статуса Своего Отца. Мы видим, что задача Христа по спасению человечества была изначально *принципиально невыполнимой*, и именно в силу этого Он смог стать Богом.

(8) Вывод нашей статьи парадоксален. Человек обладает свободным Я только тогда, когда отказывается от своего Я, своей свободы. Данный вывод согласуется с Ж.-П. Сартром, писавшим, что человек бывает свободным только в условиях несвободы – в “концлагере, тюрьме, под пятой оккупантов”. Условия несвободы пробуждают волю как сущность, действующую “от противного”, как человеческое Я, совершающее *тотальный отказ от себя*, тотальное самоотречение, на грани которого обнаруживается истинная природа Человека, “умеющего умирать”. Как писал М. Монтень в “Опытах”, “размышлять о смерти, значит размышлять о свободе. Кто научился умирать, тот разучился быть рабом. Готовность умереть избавляет нас от всякого подчинения. И нет в жизни зла для того, кто постиг, что потерять жизнь – не зло”. Смерть оказывается позитивным моментом нашей жизни, о котором всегда забывают. Л. Н. Толстой отмечал: “Удивительна непредвиденность людей, не думающих о смерти, а поэтому не думающих о жизни”. В Библии сказано: “если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода”. Или, как записано в Алмазной Сутре, “ты должен привести к уничтожению все существа; после же их уничтожения в действительности ни одно не бывает уничтожено. И по какой причине?”. Синергетика, наука о принципах самодвижения материальных форм, учит, что развитие реализуется за счет разрушения, когда, как пишет И. Пригожин, система, перенасыщаясь энтропийными продуктами распада, разрушается, что способствует кристаллизации новой системы, находящейся на более высоком уровне развития.

Таким образом *смерть Я есть условие его жизни*. Отсюда проистекает религиозно-мифологический комплекс “*смерти-воскресения*”, имеющий принципиально *граничную* природу. По сути, мы можем рассматривать два уровня Я, соотносящихся с Брахманом и Атманом Индуизма: Я надмировое и Я как мир. Данную координацию мы встречаем у В. С. Библера, который жизнь и смерть рассматривает в контексте корпускулярно-волнового дуализма, где обнаруживается парадоксальный факт: элементарная частица с одной стороны является корпускулой, то есть нечто, дискретным, ограниченным и локализованным в пространстве, а с другой – она волна, которая принципиально не имеет четкой пространственно-временной локализации, являясь континуальной сущностью, а поэтому как бы и не существует как нечто отдельное, определенное [20]. Единство мира предполагает единство волнового и корпускулярного его аспектов (соотносящихся с потенциальной и актуальной бесконечностью), теоретически перманентно переходящих друг во друга через некую граничную точку, примиряющую их как противоположности, подобно тому, как, по мнению Д. Бома, сознание и материя взаимосвязаны и взаимозависимы, но между ними нет причинных связей; они представляют собой вложенные друг в друга проекции более высокой реальности, не являющейся ни материей, ни сознанием в чистом виде. Такой взгляд на вещи позволяет преодолеть классическую картезианскую парадигму мышления и познания мира и перейти к целостно-причинному холистическому миропониманию.

Подобным образом и два лика Я – дискретно-автономный (Я запредельное) и континуально-целостный (Я как мир, как “сфера Шварцшильда”) – постоянно трансформируются друг во друга в серии “*сумеречных переходов*”, подобно виртуальным частицам физического вакуума, актуализирующимся, очевидно,

вследствие принципа “смерти-воскресения”. Именно за счет логического самоотрицания пробудившееся Я, переходя в не-Я (мир, природу), пересекает ГРАНИЦУ, отделяющую Я и не-Я, в сфере которой обнаруживается “отблеск” Абсолюта (духа). Данную схему мы можем найти у Гегеля в учении об Абсолютном Духе, который проходит три диалектических уровня саморазворачивания: “Логика – Природа – Дух” (“в-себе-бытие” – “инобытие” – “для-себя-бытие”).

Итак, Я предстает пред нами в двух ипостасях: как целостное недифференцированное Я (мир как целостность, соотносящийся с континуально-полевым его аспектом, как Бог-Дух, который по своему определению как “дух” не имеет четкой пространственно-временной локализации и отвечает принципу нелокальности сущностей микромира); как Я запредельное (Высшая Реальность, Бог-Отец, нечто дискретно-изолированное и самостоятельное, соотносящееся с корпускулярно-вещественным аспектом Вселенной, с макромиром). “Богом-Сыном” (или монадой Лейбница) можно было бы считать того, кто осознаёт данную координацию двух Я и существует на ГРАНИЦЕ Бога и Духа, которая по своему определению как граница конституирует *начало и конец*.

(9) *Граница, выступающая нейтральным, центральным моментом любого отношения*, отражается в структуре логического суждения. Дело в том, что структура логического силлогизма универсальна и проистекает из структуры древнегреческого мифа [21]. В данной структуре (субъект – *связка* – предикат) *связка* как *граница* между двумя логическими терминами имеет решающее значение и является логической и языковой универсалией, а возникновение логики как науки зависит от той роли, которую играет данная *связка* [21]. Известно также, что “человеческие гены воспроизводят себя не в некой общей аморфной массе населения страны, региона, континента или мира в целом, а именно в этнических границах” [22]. Скажем также, что жизнь “роится” на границах трех сред – океана, суши и воздуха [23]. О роли границы мы можем узнать и из факта про так называемые “третичные зоны мозга” А. Р. Лурии (зоны ассоциативного перекрытия), где вторичные зоны, реализующие специфические функции, пересекаются и где утрачивается модальная специфичность. Именно третичные зоны обеспечивают ощущение более высокого порядка [см. 24]. Феномен границы мы находим и в следующем факте: “максимум делящихся клеток приходится на предрассветные часы, когда ночь сменяется световым периодом” [25]. Интересно, что период от трех до пяти утра многими эзотерическими источниками полагается моментом “Х”, когда космос и человек “соприкасаются”. Колдуны древности, как отмечал К. Кастанеда, называли время захода и восхода солнца “щелью между двумя мирами”. Психологам известно, что в состоянии перехода между сном и бодрствованием наличествует парадоксальная фаза, являющаяся искомой целью духовных практик: “Грань между сном и бодрствованием условна; то и другое сочетая в духе, ты в *третье состояние* обязан себя ввести” (В. Сидоров). В психологии переходные фазы в процессе роста организмов называются критическими, бифуркационными, играющими решающую роль в выборе направления органогенеза и в формировании психических функций. В концепциях решения проблемы, принятия решения граница может пониматься как “логический вакуум” – неотъемлемый атрибут всякого познания, которое, развиваясь скачкообразно, время от времени обнаруживает “логические вакуумы”, заполняющиеся логической мыслью после процесса озарения [26]. В экзистенциализме “граничной ситуации” между жизнью и смертью (соотносящейся с такими культурологическими феноменами, как инициация, посвящение, крещение и т. д.) придается решающее значение в процессе прозрения человеком своей сущности.

Парадокс границы уловил М. М. Бахтин, писавший, что “человек никогда не совпадает с самим собой... истинная жизнь личности осуществляется как бы в точке этого несовпадения” [см. 27]. Новозаветный Бог говорит о Себе как о “начале и конце, Альфе и Омеге” (Откр. 1. 8): “Ибо все из Него, Им и к Нему” (Рим. 11, 36). Господь Кришна также определяет Себя как “начало, середину и конец всех творений” (Бхагавад-Гита, 6, 7). Здесь пространственно-временные границы Вселенной сакрализуются, обнаруживая парадокс развития, или возникновения, в контексте которого следствие одновременно проистекает из причины и не проистекает из нее, давая основание говорить о наличии так называемой *целостной циклической причинности*, в рамках которой причина и следствие не дифференцируются, переходя друг во друга и актуализируя *перманентную границу данного перехода*.

(10) Понимание *циклической причинности* можно углубить, если рассмотреть категорию причины-следствия в контексте соотношения причинности и модусов времени и вечности. Можно заключить, что, как полагал буддистский философ Гаудапада, причину и следствие невозможно мыслить как разъединенными во времени в силу их внутренней соотнесенности, так и существующими одновременно, поскольку в данном случае исчезает отличие причины-следствия от связей иного рода, таких, как взаимодействие частей организма (синхронические связи), придающее ему статус целостной системы. И если причинно-следственная цепь линейна, диахронична, то без первой и конечной причины она “повисает в воздухе” (в контексте модуса вечности), а если данная цепь циклична, синхронична, то причина и следствие оказываются недифференцируемыми, взаимообусловленными, подобно “порождению отца сыном” [см. 28]. Если говорить о Вселенной в целом, то применяемая к ней модель замкнутого мирового времени (то есть циклического детерминизма) ведет к отступлению от принципа причинности [29], к нарушению аксиом временного порядка [30]. С другой стороны, теоретически время должно быть конечным по крайней мере в

направлении к прошлому [31], что обнаруживает принципиально неразрешимую проблему рождения Вселенной, которую принципиально невозможно определить как конечную, либо бесконечную в пространственно-временном отношении. То есть к мировому пространству и времени в целом не применимо ни понятие метрической конечности, ни понятие метрической бесконечности [32].

Здесь граница Вселенной оказывается парадоксально-неопределенной, в ней бытие и небытие как бы переходят друг во друга, когда небытие конечного предмета оказывается теоретическим условием его бытия [31, с. 139]. *Следовательно, запредельное Я, “граничащее” с миром, является теоретическим условием бытия Вселенной, ее генетическим истоком.* Интересно, что все граничные (бифуркационные) явления парадоксальны, так как сама граница, как мы писали, может принадлежать и не принадлежать сущностям, между которыми она пролегает. Здесь граница может пониматься как “перекресток функций”, место, где “накапливается структура” [33], то есть, *граница представляет собой концептуальный фокус бытия*, позволяющий связать воедино то, что было (прошлое, генетические истоки) с тем, что будет (будущее, эволюционную цель), посредством чего кристаллизуется структура как единство ее истории и перспективы.

Данный вывод проистекает из парадокса развития, исходя из которого мир есть единство потенциально-возможного и актуально-действительного: как утверждает квантовая физика, потенциально-возможный аспект Вселенной является ее неотъемлемым фундаментальным атрибутом, а пространство и время неразрывно связаны, когда, согласно геометрии Г. Миньковского, все, что может произойти, уже существует в будущем и продолжает существовать в прошлом. Действительно, развитие как процесс изменения предполагает возникновение чего-то из этого старого, которое отстоит от нового в линейной причинно-следственной цепи подобно тому, как *причина* предшествует *следствию*. Но если новое возникает из старого, то можно предположить, что либо новое возникает из Ничто, либо это новое заключено в старом в потенциальном состоянии. Но тогда оно не является принципиально новым, а *само следствие не является, по существу, следствием, ибо заключено в причине*. Поэтому будущее не является будущим в полном смысле этого слова, ибо, опять же, будущее оказывается содержащимся в прошлом. Бл. Августин суть данного парадокса выразил следующими словами: “Всякое прошедшее уже не есть существующее, а всякое будущее еще не есть существующее, следовательно, как прошедшее, так и будущее есть недостатки в бытии”. Исходя из этого, можно сделать вывод: *реальность существует лишь мгновение между прошлым и будущим, в сфере границы (в точке бифуркации) между ними*. А мгновение, как полагают некоторые ученые, идентично вечности.

Действительно, исходя из парадокса развития, можно сказать, что мир в потенциальном, латентном, свернутом, непроявленном виде заключает, содержит в себе все возможные собственные метаморфозы, план своей эволюции, который представлен в нем как потенциально-статическая модель, или структура его дальнейшей эволюции. Получается, что *структура системы тождественна структуре ее эволюции*. Данный вывод отвечает взглядам как Аристотеля, так Канта и Гегеля, который писал, что развитие живого заранее предопределено: “конечное, или результат, в такой же мере есть первое, с чего начинается движение и собственная цель, претворяемая им в действительность” [34, т. 4, с. 139]. Можно утверждать вместе с Т. П. Лолаевым, что “порождение причиной следствия происходит не от прошлого к настоящему (а от него к будущему), а от того, что есть, к тому, что становится” [35]. Как пишет Шри Ауробиндо, творец “интегральной йоги”, “в начале... было Вечное, Бесконечное, Единое. В середине... находится конечное, преходящее, Множественность. В конце... будет Единое, Бесконечное, Вечное. Но когда же было начало? Нет такого момента во времени, поскольку начало существует каждое мгновение” [36]. Следовательно, *человеческое Я как мир в целом пребывает в постоянном становлении и развивается в себе, из себя, и через себя, что отвечает гегелевской диалектике Абсолютного Духа*.

(11) Механизм *становления Я как мира* имеет следующие концептуальные очертания. Эволюцию человека и космоса можно понимать как таковую, которая начинается от некоего “нейтрального” центра (ГРАНИЦЫ) и проходит по пути расщепления его на “правый” и “левый” модусы, причем, левый модус представлен как потенциально-возможный (негэнтропийный) а правый – как актуально-действительный (энтропийный).

В современной философии, антропологии, психологии процесс эволюции живых форм также понимается как явление расщепления фундаментальной симметрии организмов и сред, как переход от простого к сложному [37] в результате “биологического взрыва” [38]. А язык произошел в результате “большого лингвистического взрыва”. Современная космология интерпретирует процесс рождения Вселенной примерно в такой же форме, когда утверждает, что она возникла в результате “взрыва” из “симметрического” “пра-вещества” (фундаментальной вакуумной симметрии, сингулярного состояния материи и т.п.) посредством расщепления его на вещественную и полевую составляющие [39]. Как полагает Г. И. Наан, рождение Вселенной есть процесс расщепления *Ничто* на *Нечто* и *Антинечто* (на избыточную и недостаточную сущности, плюс и минус), что приводит к актуализации всех известных физических явлений [40]. Подобное же понимание мы встречаем в сфере религиозно-мифологической. Так в философии Даосизма сущее рассматривается как рождающееся из некоего первоначала (Тайцзи) посредством разделения его на две элементарные формы (силы Инь и Ян). “Единое в даосизме означает Абсолют в

состоянии неизреченности, которое предшествует всем явлениям: его творческое начало реализуется через двойное движение – через разделение одного надвое и через новый синтез. Из этих метаморфоз возникает бесконечность” [41]. Николай Кузанский разрабатывал неоплатоническую идею эманации, вечного порождения неограниченным ограниченного, единым множественного, когда Бог, являясь неограниченной возможностью всего сущего, абсолютным единством, оказывается содержащим в Себе в “свернутом” виде все бесконечное разнообразие природного и человеческого мира, способного разворачиваться, актуализироваться. Религиозно-мифологическое мышление, являясь выразителем целостно-синкретического постижения мира, проводит мысль, что все сущее создано Богом из “ничего” (2 Мак. 7, 28) посредством расщепления (дихотического разделения) его на свет и тьму (нечто позитивное и негативное, мужское и женское).

Дальнейшее развитие человека и космоса идет от правого к левому, от которого наблюдается движение к синтезу правого и левого. Это возврат к Истоку – парадоксально-граничной, двойственно-антиномичной сущности, о которой В. Сидоров в статье “*Семь дней в Гималаях*” пишет следующее: “Форма и бесформенное. Вот что такое Абсолют. Ни формы, ни бесформенного. Вот что такое Абсолют. Вечное и конечное. Вот что такое Абсолют. Ни вечного, ни конечного. Вот что такое Абсолют. Смерть и бессмертие. Вот что такое Абсолют. Ни смерти, ни бессмертия. Вот что такое Абсолют. Пусть негативное и позитивное замкнется в тебе и высечет искру Огня, сгорая в котором, ты обретишь слияние с Абсолютом”.

(12) Вышеизложенное представляет собой попытку логического объяснения проблемы человеческого Я и его отношения с миром и Абсолютом. *В рамках данного объяснения научно-теоретический и религиозно-мифологический аспекты отражения и освоения действительности человеком оказываются, в известном смысле, методологически изоморфными.* Именно поэтому при написании данной статьи мы применяли “ненаучный” информационно-избыточный метод **рекурсии** (периодически возвращались к основной посылке и рассматривали ее в разных смысловых контекстах), используемый в выдающихся художественных произведениях [42]. Как мы полагаем, сильной стороной нашего анализа является то, что мы следуем принципу “бритвы Оккама” и не привлекаем “лишние” сущности для объяснения реальности, “данной нам в наших ощущениях”. Эта реальность трехипостатна.

Мы можем говорить о *трех фундаментальных сущностях*, вскрытых нашим анализом: мир (Я как мир, как юнговская Самость, выступающая регулирующим центром коллективного бессознательного, Бог-Дух), Я (Я запредельное, нечто контрарное, противоположное миру, Бог-Отец), а также *граница* (Бог-Сын), которая интегрирует их “нераздельно и неслиянно”. Граница как парадоксальная сущность отражается в понятии “эволюционной середины”, или “переходной ступеньки” от одного качества к другому, в сфере которой старого качества уже нет, а нового – еще нет [43]. Ее Аристотель, Гегель и иные философы называли “средним термином” по отношению к понятиям, которые фиксируют изначальное и завершающее качественное состояние объекта, развитие которого анализируется.

В философской литературе отношение таких “*полупротивоположностей*” называют *контрмедиальным*, в отличие от контрарного отношения, отражающего “полную” полярную симметричную противоположность предметов и явлений (например, движение и покой, тьма и свет, субъект и объект), и в отличие от контрадикторного отношения (темное – нетемное, то есть не несветлое; субъект и не- субъект). Попытку анализа этой контрмедиальной, равновесной, межкачественной ступени процесса развития мы находим в гегелевской диалектике [34]. Гегель рассматривал состояние индифференции, равновесия противоположностей как ключевое условие, “пусковой” момент перехода бытия в сущность. Это состояние Гегель определяет как “форма бесформенного”, а современные философы – как экзистенцию, или “бытием-между” (inter-esse).

(13) В *экзистенциалистическом понимании* человеческая реальность рассматривается как имеющая принципиально *промежуточный* характер, как таковая, которая зависит от чего-то иного, что уже не есть человек. Экзистенция как *граничная сущность* понимается философами как нечто внутреннее, которое постоянно переходит во внешнее предметное бытие, выражающее собой “неподлинное существование”. Здесь обнаруживается схема перехода к подлинному существованию, которую разработал С. Кьеркегор. Он выделил *три основные стадии восходящего движения* к “подлинному существованию”, то есть к экзистенции: *эстетическую, этическую и религиозную*. Принцип эстетической стадии – детерминация внешним и ориентация на наслаждение. Принцип этической стадии – долг. Это уже самоопределение субъекта, осуществляемое рассудочным образом. Данная абстрактность морального закона преодолевается только на религиозной стадии существования, когда человек *невероятным усилием воли* отказывается от прежних привычек, принимает страдание как принцип существования, приобщаясь к доле распятого Христа [44]. При этом человеческое существование оказывается насквозь парадоксальным. Э. Гуссерль, творец феноменологической редукции (в которой на первый план выдвигается смысловая связь сознания и мира и просмотр сквозь нее всех многообразных отношений человека и мира, *что, к стати, мы и используем в своем анализе*), говорит о парадоксе человеческой субъективности, которая одновременно есть и конституирующий мир субъект, и существующий в мире объект, а также расширяется до парадокса универсальной интерсубъективности, которая как человечество, заключающее в себе всю совокупность

объективного, есть часть мира и в то же время конституирует весь мир [44, с. 94]. Мы видим, что представленная Э. Гуссерлем “окончательная” координация реальности во многом схожа с нашей координацией фундаментальных сущностей, которые мы не просто декларируем, но *логически интерпретируем*.

(14) Очертания вышеприведенной архитектуры мироздания включают в себя *человека, целостную, граничную, абсолютную сущность, которая оказывается всем мирозданием и каждым его конструктором в отдельности*, что отвечает ориентальному принципу “единства жертвы, приносящего жертву и места, где она приносится”, а также согласуется с антропными космологическими аргументами, как и с новым пониманием физического вакуума [45]. Единство человека и мира, как и бытия и сознания, находит отражение в антропном принципе, который исходит из понимания человека как активной и органичной части космоса и Вселенной. Антропный принцип (антропные космологические аргументы, принцип космологического дополнения [1, с. 12]), основывается на факте, установленном астрофизиками: возникновение разумной жизни вытекает из структуры физического мира и особенностей его развития. Но вероятность возникновения этой структуры приближается к нулю, поэтому следует предположить [46], что или одновременно существуют все возможные миры, в одном из которых имело место совпадение, согласование множества факторов и величин, или что наличествует некий скрытый принцип, организующий Вселенную *определенным образом*. Дело в том, что множество физических величин и констант, характеризующих нашу Вселенную, оказываются очень тонко “подогнанными” друг к другу. Незначительное изменение только одной из них приведет к гибели мира. Таким образом, мир существует в очень узких физических рамках, когда изменение одного из его элементов необходимо повлечет за собой кардинальное изменение целого мира (П. Девис). Здесь целое и часть оказываются тождественными, поэтому все множество элементов Вселенной должно выступать проекцией *Единой Сущности*, иначе эти элементы не могли быть столь гармонично согласованными друг с другом. В заключении приведем слова Поля-Валери, отвечающие всему вышесказанному: “*творец – это тот, кто творим*”.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Казначеев В. П., Спиринов Е. А. Космопланетарный феномен человека. – Новосибирск: Наука, 1991.
2. Лосев А. Ф. Типы отрицания // Дialeктика отрицания отрицания. – М.: Политиздат, 1983. – С. 149–170.
3. Юзай Г. А. Философские проблемы теоретической биологии. – М.: Мысль, 1976. – С. 22–23.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – С. 77.
5. Марков Ю. Г. Функциональный подход в современном научном познании. – Новосибирск: Наука, 1982. – С. 239.
6. Психология развивающейся личности. Под ред. А. В. Петровского. – М.: Педагогика, 1987. – С. 13–15.
7. Ильенков Э. В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. – М., 1979. – С. 183–237.
8. Гегель Г. Энциклопедия философских наук в 3-х т. – М.: Мысль, 1971–1974. – Т. 2, с. 173.
9. Зелиг К. Альберт Эйнштейн. – М.: Мир, 1964. – С. 67.
10. Лосев А. Ф. Философия имени. – М.: Изд. МГУ, 1990. – С. 19–22.
11. Ленин В. И. ПСС, т. 29, с. 116.
12. Горский Д. П. Обобщение и познание. – М.: Политиздат, 1985.
13. Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 47–69.
14. Каструбин Э. М. Трансовые состояния и “поле смысла”. – М.: КСП, 1995.
15. Голубева Е. А. Индивидуальные особенности памяти человека. – М.: Педагогика, 1980. – С. 44–53.
16. Лаберж С. Осознанное сновидение. – К.: София, 1996. Практика осознанного сновидения. – К.: София, 1996.
17. Психотерапия и духовные практики. – Минск: Вида-Н, 1998. – С. 34.
18. Литература древнего Востока. Тексты. – М.: Изд. МГУ, 1984. – С. 228, 259–260.
19. Хемфрейс К. Концентрация и медитация. – К., 1994. – С. 131, 148.
20. Библиер В. С. Мышление как творчество. – М.: Политиздат, 1975. – С. 181–190.
21. Юдакин А. П. Развитие структуры предложения в связи с развитием структуры мысли. – М.: Наука, 1984. – С. 141.
22. Рычков Ю. Г. История как фактор генетического развития народонаселения // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 168.
23. Голицын Г. А., Петров В. М. Гармония и алгебра живого. – М.: Знание, 1990. – С. 71.
24. Спрингер С., Дейч Т. Левый мозг, правый мозг. – М.: Мир, 1983. – С. 230.
25. Рыбаков В. Влияние непрерывного освещения животных на суточный ритм профилиративной активности их организмов // Журнал общей биологии, т. 11, № 5, 1979.
26. Алексеев П. В., Панин А. В. Теория познания и диалектика. – М.: Высш.школа, 1991. – С. 21–22, 184.
27. Как построить свое “Я”. Под ред. В. П. Зинченко. – М.: Педагогика, 1991. – С. 115.
28. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983.
29. Уитроу Дж., Дж. Естественная философия времени. – М.: Мир, 1964. – С. 56–58.
30. Ахундов М. Д., Баженов Л. Б., Чудинов Э. М. Концепции пространства, времени, бесконечности и современная космология // Философские проблемы астрономии XX века. – М.: Наука, 1976. – С. 353–354.
31. Кармин А. С. Познание бесконечного. – М.: Мысль, 1981. – С. 176–181.
32. Мостепаненко А. М. Космологические антиномии Канта и проблема диалектического противоречия // Вестник Лен. универ, № 11, 1970.

33. *Петров М. К.* Самосознание и научное творчество. – Ростов-на-Дону: Изд. РГУ, 1992. – С. 47.
34. *Гегель Г.* Сочинения. – М.: Изд. АН СССР, 1932–1958, т. 4, с. 6; т. 5, с. 441, 445.
35. *Лолаев Т. П.* О "механизме" течения времени // Вопросы философии, № 1, 1996. – С. 51–56.
36. *Сатпрем Шри Ауробиндо* или путешествие сознания. – Л.: Изд. ЛГУ, 1989. – С. 259.
37. *Пригожин И.* От существующего к возникающему: Время и комплексность в физических науках. – М.: Наука, 1985.
38. *Морозов Л. Л.* Поможет ли физика понять, как возникла жизнь // Природа, № 12, 1984. – С. 38–48.
39. *Новиков И. Д.* Как взорвалась Вселенная. – М.: Наука, 1988.
40. *Наан Г. И.* Симметрическая вселенная (доклад на Астрономическом совете АН СССР 29 января 1964 г.) // Тартуская астрономическая обсерватория. Публикации. – Тарту, 1966. – Т. 56, с. 431–433.
41. *Завадская Е. В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. – М.: Искусство, 1975. – С. 215.
42. *Анисимов А. В.* Информатика. Творчество. Рекурсия. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 128 и сл.
43. *Андреев И. Л.* Происхождение человека и общества. – М.: Мысль, 1988. – С. 281–296.
44. Современная западная философия. Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – С. 338.
45. *Шипов Г. И.* Теория физического вакуума. – М.: Наука, 1997.
45. *Шипов Г. И.* Теория физического вакуума. – М.: Наука, 1997.
46. *Гулыга А. В.* Космическая ответственность духа // Наука и религия, № 8, 1989. – С. 32–34.